

EIN GEHEIMNISVOLLER JUNGER MANN

Auf den ersten Blick nicht von Bedeutung, aber es erweist sich trotzdem als interessante Einzelfrage, ob der junge Mann, der in **Mk 14,51-52** bei der Festnahme Jesu erscheint, etwas zu tun hat mit dem anderen, den in **Mk 16,5** die Frauen im Grab Jesu sitzend finden. Handelt es sich um zwei verschiedene Personen, oder sind beide identisch, und von welchen Personen oder welcher Person könnte hier die Rede sein?

Die Exegeten der letzten Zeit nehmen meistens für die Verschiedenheit dieser Personen Stellung, und während der junge Mann im Garten Getsemani sie kaum interessiert, um so mehr Aufmerksamkeit widmen sie demjenigen, *der im Grab Jesu sitzt*, den sie meistens für ein (wirkliches oder als literarisches Mittel benutztes) **übernatürliches Wesen, für einen „Engel“ halten**.

D. Lührmann schließt aus der Reaktion der Frauen (in Vers 16,8), dass Markus hier nicht an irgendeinen Jünger (und erst recht nicht an den jungen Mann in 14,51-52) denken kann, sondern dass die Erwähnung des „weißen“ Gewandes die Vorstellung von „strahlend“ und „blendend“ erweckt. Derjenige, der hier erblickt wird, ist ganz gewiss eine überirdische Gestalt, und der ganze Vorgang eine Epiphanie (vgl. Mk 9,3).¹ – J. Ernst schreibt, dass der Blick der Frauen hier dem Boten Gottes begegnet, der ein leuchtendes Gewand trägt (vgl. Mk 9,3) und an der Glück verheißenden rechten Seite sitzt... Die Reaktion der erschreckten Frauen aber lässt uns „den übernatürlichen Ursprung des jungen Mannes erahnen.“² – R. Pesch meint, dass Markus die Erscheinung des Engels aus der Perspektive der Frauen erzählt, die einen jungen Mann sehen (*eidon* bezeichnet hier nicht eine „Vision“), den aber das lange weiße Gewand (vgl. Offb 6,11; 7,9.13) doch als himmlischen Boten kennzeichnet.³ – L. Schenke stellt fest, dass das ganze Markusevangelium nur an dieser einzigen Stelle einen Engel als *angelus interpretes* („erklärenden Engel“) auftreten lässt. Das Motiv der Botschaft des Engels ist freilich ein beliebtes Stilelement von legendenhaften Erzählungen sowohl des Alten wie des Neuen Testaments.⁴

Aber es war nicht immer so. **Im 19. Jahrhundert und um die Wende zum 20. Jahrhundert waren die Exegeten eher dazu geneigt, in den hier erwähnten zwei jungen Männern die gleiche, und zwar natürliche menschliche Person zu sehen** (was beim Ersteren natürlich nahe liegt). Sie haben sogar – frühen kirchlichen Überlieferungen folgend – auch versucht, diese näher zu bestimmen.

D. F. Strauss überlegte zu Mk 16,5 Folgendes: Der Orientale kann zwar einen guten Einfall damit kennzeichnen, dass er von einem Engel gesagt wurde, aber dass er auch die äußere Erscheinung und Kleidung dieses Engels beschreibt, übersteigt selbst im Orient das Maß, das ein Bild zulässt. Andererseits ist es eigenartig, dass man so viele gekünstelte Vermutungen darüber formuliert hat, wer diese Engel gewesen sein mochten, wenn doch zwei von den vier Evangelien uns ausdrücklich mitteilen, was sie gewesen sind, nämlich natürliche Menschen: Markus nennt seinen Engel *neaniskos* (junger Mann) und Lukas die seinen *andres duo* (zwei Männer). Wer aber diese Männer sein mochten, das lässt den Vermutungen Tür und Tor offen.⁵

J. E. Belser – der sich auf die einhellige Meinung anderer Autoren beruft – identifiziert den rätselhaften jungen Mann in Mk 14,51-52 als Johannes Markus, den Autor des zweiten kanonischen Evangeliums und fügt hinzu, dass der Garten Getsemani wohl im Besitz des Vaters dieses Johannes Markus war (wie auch das Haus, in dem das letzte Abendmahl stattfand), und der Sohn Markus, der jene Nacht im Gartenhaus verbracht hat, vom Lärm um die Verhaftung Jesu aufgeweckt, sich nur mit einem leinenen Tuch bedeckt hinausging um zu sehen, was geschieht. – Belser redet auch darüber,

¹ Lührmann, D., Das Markusevangelium, Tübingen 1987 (Hier und in den folgenden Anmerkungen findet sich die zitierte Stelle bei den jeweils zitierten Versen des Evangeliums.)

² Ernst, J., Das Evangelium nach Markus, Regensburg 1981

³ Pesch, R., Das Markusevangelium, Freiburg 1980

⁴ Schenke, L., Auferstehungsverkündigung und leeres Grab, Stuttgart 1968

⁵ Strauss, D. F., Das Leben Jesu, Tübingen 1836 (Neuaufgabe: Darmstadt 1969)

dass es in der jungen Kirche verschiedene Vermutungen über die Person dieses jungen Mannes gab: einige dachten an Jakobus den Jüngeren, andere an den Apostel Johannes, oder sogar an Saul, den späteren Apostel Paulus; nach Viktor von Antiochien gehörte er zu dem Haus, in dem Jesus das Passamahl gefeiert hat.⁶

Die Darstellung der Szene durch *Sepp* und *Haneberg* ist scheinbar ein Produkt der Phantasie, bringt aber ein beachtenswertes Motiv: Der junge Mann sucht zweifellos deshalb nach Jesus, weil er etwas über den bevorstehenden Angriff auf den Meister erfahren hat. Er will ihn und die Seinen warnen unabhängig davon, ob er dies noch ausführen kann oder nicht. In seiner Eile nimmt er nur seine Schlafbedeckung, und in dieser nächtlichen Kostümierung erreicht er den Garten Getsemani. Dort haben die Bewaffneten Jesus schon verhaftet, und ihre Wut richtet sich auffallender Weise nicht gegen die Jünger (die Zeit bekommen zur Flucht), nicht einmal gegen Petrus (der nicht verhaftet wird, obwohl er Malkus verletzt), sondern gegen den schattenhaften Unbekannten, der demnach verdächtig erschien, die im Haus des Hannas ausgeheckte Aktion ausspioniert zu haben.⁷

Bei der Einmütigkeit der **heutigen Autoren** ist es etwas überraschend, aber um so interessanter, dass wir **auch unter ihnen einige finden, die die zwei jungen Männer für identisch halten**, auch wenn sie dies verschieden deuten. Im Folgenden werden wir zwei interessante Sichtweisen vorstellen; in der ersten erscheint der junge Mann als symbolische Gestalt, in der zweiten aber als eine natürliche, konkrete menschliche Person.

Ernst L. Schnellbächer⁸ meint, dass trotz aller Schwierigkeit die Gleichsetzung der beiden Figuren der nächstliegende Ansatzpunkt ist, um die zwei Episoden (14,51-52 és 16,5-8) im markinischen Gedankengang annehmbar verständlich zu machen, denn *es ist zu bedenken, dass beim zweimaligen Erscheinen des jungen Mannes gewisse Umstände überraschend ähnlich sind*: Er taucht in beiden Fällen ganz plötzlich und anonym auf, was wir nicht nur als unerwartet, sondern auch als geheimnisvoll und rätselhaft empfinden. Die Beschreibung hebt außerdem in beiden Fällen die Art der Bekleidung des jungen Mannes besonders hervor, und zwar mit einer *gegensätzlichen Entsprechung*. Eine weitere gegensätzliche Entsprechung zeigen die Umstände seines Auftauchens: Der bei der Verhaftung erwähnte junge Mann ist unter den Sympathisanten Jesu derjenige, der ihm am weitesten „nachgeht“⁹, der im Grab sitzender junger Mann aber ist die Person, die unmittelbar nach (oder geradezu während?) der Auferstehung Jesu in seine Nähe gerät, noch bevor irgendeiner der „namhaften“ Jünger ihm begegnen kann.

Diese Beobachtungen veranlassen Schnellbächer, die Erklärung dieser beiden Episoden im Rahmen seiner „zweistufigen Theologie“ des Markus zu versuchen. Diese „zweistufige Theologie“, bzw. die „doppelte Struktur“ des Markusevangeliums begründet er damit, dass Markus nach seiner Meinung von einer notwendig zweistufigen Struktur des Offenbarungs-Ereignisses überzeugt war, was uns durch folgende vier Beispiele nahe gelegt wird:

a) Markus verfolgt den Weg Jesu auf *zwei* deutlich verschiedenen *Schauplätzen*: der „erste Akt“ spielt sich Galilea ab und erreicht seinen Höhepunkt (*climax*) „auf einem hohen Berg“ (9,2-8); der zweite hat seinen Schauplatz in Jerusalem und erreicht seinen Tiefpunkt (*anticlimax*) in der Kreuzigung.

b) Markus stellt uns die Offenbarung des Reiches Gottes in zwei Anläufen mit *zwei* „Helden“ vor: mit dem untergeordneten „Vorläufer“ Johannes dem Täufer, und dann mit dem „stärkeren“ Jesus von Nazaret.

⁶ Belser, J. E., Die Geschichte des Leidens des Herrn, Freiburg/Br. 1913

⁷ Sepp-Haneberg, Das Leben Jesu, München-Regensburg 1902

⁸ Schnellbächer, E. L., Das Rätsel des *neaniskos* bei Markus, ZNW 73 (1982), 127-135.

⁹ Schnellbächer verweist hier auf die richtige Beobachtung von A. Vanhoye, dass Mk 14,51 wohl bewusst nicht das für die Bezeichnung der Nachfolge von Jüngern meist verwendete Verb *akoluthen* benutzt, sondern das seltenere *sünakoluthen*, und weist zugleich darauf hin, dass der letztere Ausdruck an beiden Stellen, wo er im Neuen Testament vorkommt (Mk 5,37 és Lk 23,49), gerade solche Menschen bezeichnet, die Jesus bis zum Ort seines Todes „nachgehen“.

c) Wie der Blinde von Betsaida (Mk 8,22-26)¹⁰ nach der ersten „*Behandlung*“ durch Jesus halb geheilt ist, genau so wird Petrus (als Repräsentant aller Jünger) nach der „*Behandlung*“ durch den „*Rabbi*“ fähig, die Wahrheit bezüglich Jesus erst zu errahnen (vgl. Mk 8,29; 9,5). Und wie der Blinde infolge der „*Nachbehandlung*“ „alles ganz genau sehen konnte“ (V. 25), so wird auch Petrus gegeben, nach dem drastischen Zwischenspiel in Jerusalem einen neuen Blick auf Jesus zu werfen (Mk 16,7), damit er „Jesus allein“ in voller Klarheit sieht (vgl. 9,8).

d) Auch Jesus selber muss seinen Weg *in zwei Stufen* gehen, nämlich über die Stufen der Passion (Kreuzigung) und der Verherrlichung (Auferstehung).

Nach Schnellbächer *sind auch die den jungen Mann betreffenden zwei Episoden ein Ausdruck dieser Zweistufigkeit und sollen blitzartig beleuchten, was mit Jesus in zwei entscheidenden Phasen seines Weges geschehen ist:*

Mit der ersten Episode (14,51-52) will Markus das bald folgende Passionsgeschehen auf dreifache Weise interpretieren: – a) Der junge Mann trägt eine *sindōn*, was den Leser bereits hier darauf einstimmt, dass derjenige, dem der Junge nachgeht, später auch selber ein solches „Leichentuch“ tragen wird (vgl. 15,46). – b) Es wird sehr betont¹¹, dass der Junge seiner Hülle beraubt ganz nackt bleibt, womit Markus blitzartig vorwegnimmt, was mit Jesus in der Passion geschehen wird: nicht nur seine Kleidung wird er verlieren (15,24), sondern schon vorher auch seine Anhänger (14,50), dann seinen messianischen Anspruch (14,63-64), seine Ehre (14,65; 15,16-19) und am Ende sogar sein Leben. – c) Damit verweist Markus auf Jes 40,30: „Die Jungen werden müde und matt, junge Männer (*neaniskoi!*) stolpern und stürzen“, deutet den jungen Mann in 14,51-52 als einen von ihnen, nennt ihn deshalb *neaniskos*, und gleichzeitig schafft er eine symbolische Szene, die das Schicksal Jesu in einem prophetischen Bild im voraus andeutet.

Für die zweite Episode (16,5-8) konnte Markus sich wieder von Jes 40,31 anregen lassen, wo der Text so fortgesetzt wird: „Die dem Herrn vertrauen, schöpfen neue Kraft, sie bekommen Flügel wie Adler.“ Der hier erscheinende junge Mann verkündet nicht nur mit seinen Worten die Botschaft von *Jesu* (soeben erfolgten?) *Auferstehung*, sondern auch mit der Art seines Auftretens illustriert er das Auferstehungsgeschehen: – a) Wie die Verwandlung Jesu zur verherrlichten Gestalt des Sohnes durch die glänzend weiße Kleidung sichtbar wird (9,2-3), so spiegelt der junge Mann eine ähnliche Verwandlung: wer vorher in 14,51 mit einem überworfenen leinenen Tuch auftauchte, erscheint jetzt in 16,5 „mit einem weißen Gewand bekleidet“.¹² – b) Wie der gefangene Jesus in seinem Bekenntnis vor dem Hohepriester den kommenden Menschensohn als „zur Rechten sitzend“ (14,62) kennzeichnet, erscheint auch der junge Mann hier „auf der rechten Seite sitzend“. – c) Wie nur Markus die Wirkung Jesu auf die Menge nach der Verklärung als „Erschrecken“ bezeichnet (9,15), will er anscheinend bei der Beschreibung der Wirkung des jungen Mannes auf die Frauen (16,5) mit dem gleichen Wort auf die Nähe der göttlichen Herrlichkeit hinweisen.

Die Schlussfolgerung bei Schnellbächer: Markus benützt die Figur des *neaniskos* – unabhängig davon, ob das Wort eine historische Person bezeichnet – zur dramatischen Illustrierung zweier Hauptaspekte seiner Botschaft, nämlich: – 1. Die Passion und die Kreuzigung ist mit dem Ermatten und Stürzen des tödlich getroffenen jungen Helden (Jes 40,30) vergleichbar, wie auch mit der niederträchtigen Beraubung eines verehrungswürdigen Menschen von allen Attributen seiner Würde, bis zum „Ablegen“ seines Lebens. – 2. Die Auferstehung ist mit einem mit erneuerten Flügeln hochsteigenden Adler vergleichbar, wie es denen versprochen ist, die Gott vertrauen (Jes 40,31), und auch mit der Bekleidung eines nackten Menschen mit leuchtenden Ehrenkleidern.

Wolfgang Schenk untersucht in seinem Werk über die Überlieferungsgeschichte der Passionstraditionen¹³ vor allem zwei Schichten: eine sog. *vor-markinische Schicht* (die wahrscheinlich auch schon schriftlich fixiert war) *und* eine andere, die durch die *redaktionelle Tätigkeit des Markus* zustande kam – und zieht seine Folgerungen aus dem Vergleich dieser Schichten. Zu einzelnen Worten von Mk 16,5 macht er folgende Bemerkungen:

¹⁰ Die Szene ist vor dem Höhepunkt der galileischen Mission platziert!

¹¹ *Gümmos* wiederholt.

¹² Im Original steht für „bekleidet“ der gleiche Ausdruck wie für „überworfen“!

¹³ Schenk, W., *Der Passionsbericht nach Markus. Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Passionstraditionen*, Gütersloh 1974, 263-264.

Das Wort „junger Mann“ (*neaniskos*) ist nicht typisch für Markus¹⁴ und kommt außer dieser Stelle nur in 14,51 (!) vor, das seinerseits zur vor-markinischen Schicht gehört. Das „sitzend“ ist redaktioneller (d. h. markinischer) Hinweis auf das Grab, denn in der ursprünglichen, vorausgehenden Schicht war (im Laufe der Erzählung) vom Grab nicht die Rede. – Der Ausdruck „auf der rechten Seite“ kann aus der ursprünglichen Schicht stammen, denn für Markus ist er nicht typisch, und weil die einzige Stelle, wo er in nicht-christologischem Zusammenhang vorkommt (15,27: der eine Räuber rechts von ihm am Kreuz), zur gleichen vor-markinischen Traditionsschicht gehört. – Das Gleiche gilt für das Verb „herumwerfen, auf sich werfen“ (*periballein*), das nur in der vor-markinischen Schicht vorkommt, und zwar genau in 14,51-ben (!), und wie wir es vorher erwähnt haben, zusammen mit *neaniskos*! Kann es ein reiner Zufall sein?

Das zur Beschreibung der Reaktion der Frauen nach Betreten des Grabes verwendete Verb „waren entsetzt, erschrocken“ (*ekthambeisthai*) ist zweifellos redaktionellen Ursprungs. Hat Markus damit nur eine Szene dramatisiert und psychologisiert, die ursprünglich (in der vor-markinischen Schicht) in objektivem Ton erzählt war, oder wollte er mit dieser Ergänzung mehr erreichen? Nun, diese kleine Einfügung hat vermutlich dem Zweck gedient, den jungen Mann zu einem Engel zu stilisieren (vor dem die Frauen erschrocken waren, vgl. die Meinung von J. Ernst oben). Dies können wir um so mehr behaupten, sagt Schenk, weil wir im Laufe der traditionsgeschichtlichen Durchleuchtung der verschiedensten Schichten der alt- und neutestamentlichen Traditionen immer wieder erfahren, dass *die ältesten, den Ereignissen nahe stehenden Schichten die Dinge immer realitätsnah und „vernünftig“ erzählen, und je weiter die Überlieferung sich vom Ursprung entfernt, desto märchenhafter und mythologischer wird sie.*

Wenn wir also davon ausgehen können, dass hier ursprünglich, d. h. in der „vor-markinischen“ Schicht von einem Mann in seinen jungen Jahren (und nicht von einem Engel) die Rede ist, müssen wir die Beschreibung seiner Kleidung etwas näher anschauen. Das Wort „Gewand“ (*stolē*) benützt Markus außer dieser Stelle nur in 12,38 zur Beschreibung der Kleidung der Schriftgelehrten, aber möglicherweise hat er dies schon in der vorausgehenden Schicht vorgefunden. Das Wort „weiß“ (*leukos*) kommt ebenfalls nur noch einmal, an einer sehr ähnlichen Stelle, angewendet auf die durch seine Verklärung veränderte Kleidung Jesu (9,3) vor. In Anbetracht der engen Verbindung, die gemäß Mk 9,9-13 zwischen der Verklärung (Verherrlichung) und der Auferstehung Jesu besteht, und dessen, was wir über die redaktionelle Tendenz dieser Perikope erkannt haben, kann nichts mehr den Verdacht ausschließen, dass *Markus es war, der durch das (in der vor-markinischen Schicht) vorgegebene Wort „stolē“ dazu angeregt wurde, im Anklang auf 9,3 hier „leukos“ einzufügen, und den ursprünglichen jungen Mann dadurch „mit den Farben spätjüdischer Vorstellungen“¹⁵ als Engel darzustellen!*¹⁶

Wenn dieser Verdacht begründet ist, können wir weiter fragen: Hat es überhaupt einen Sinn, die Kleidung eines Menschen zu erwähnen, wenn daran nichts Besonderes ist? Warum erwähnt die vormarkinische Schicht *stolē* überhaupt? Darauf können wir antworten: diese Erwähnung kann nur einen Sinn haben, wenn der Betroffene vorher nackt erschienen ist. Deshalb liegt nichts näher, als die Verwandtschaft von 16,5 mit 14,51 derart zu bestimmen, dass wir diese beiden Gestalten als identisch annehmen: *Derjenige, der dort nackt geflohen ist, erscheint hier bekleidet.*

* * *

Was das Wesentliche betrifft, unsererseits schließen wir uns der Meinung von W. Schenk an, also 1) der in beiden Episoden auftauchende junge Mann ist **eine und dieselbe Person**, 2) es handelt sich um eine **natürliche Person**, um einen (jungen) Menschen, und nicht um einen Engel. Wir würden die Meinung von Schenk höchstens damit ergänzen, dass es zwar vorstellbar ist, aber wir müssen in der Einfügung von *leukos* nicht notwendiger Weise das „umstilisierende“ Werk des Markus sehen, d. h. trotz des weißen Gewandes dürfen wir an einen gewöhnlichen Menschen denken, aber darauf kommen wir noch bei der Analyse der Bedeutung der weißen Farbe zurück.

¹⁴ Gemeint ist hier der Redakteur, nicht das ganze Evangelium.

¹⁵ Vgl. 2Makk 3,26.33; Offb 6,11; 7,9.13; ferner Josephus, Ant. V 8,2.

¹⁶ Auf dieser Grundlage wird verständlich, dass Matthäus den *neaniskos* seiner markinischen Quelle auf *angelos* ändert und der Geschichte eine apokalyptische Färbung gibt (28,2-7), und dass Lukas jene als Engel interpretiert (24,23), die er ursprünglich (24,4) selber einfach „zwei Männer“ nennt (24,4).

Unsere mit *W. Schenk* gemeinsame Meinung wird bestärkt durch das neutestamentliche Wörterbuch von *W. Bauer* mit diesen **Bedeutungen von *neaniskos***: 1. Junge, junger Mann, 2. Knecht (vgl. Gen 14,24)¹⁷, und noch mehr durch die Wortstatistik von *neaniskos* im neutestamentlichen Wörterbuch *H. Balz-G. Schneider*¹⁸, aus dem ersichtlich ist, dass *neaniskos* in sämtlichen anderen Vorkommen im Neuen Testament „jungen Mann“ bedeutet (bis zum Alter von 40 Jahren).¹⁹ Wenn *der Wortgebrauch des Neuen Testaments ohne Ausnahme derart einheitlich ist*, warum würde *neaniskos* bei Markus etwas ganz anderes bedeuten?

Es würde den Rahmen dieser kleinen Schrift überschreiten, wenn wir die Auffassungen der am Anfang zitierten Autoren gründlich überprüfen wollten, deshalb werden wir uns darauf beschränken, *die drei Gesichtspunkte von Schnellbacher zu prüfen, die nach ihm darauf hinweisen, dass wir in dem hier – eventuell symbolisch – erwähnten jungen Mann ein überirdisches Wesen, einen Engel zu sehen haben*. Da seine Betrachtungsweise auch die der anfangs zitierten Autoren ist, reflektieren wir mit der Betrachtung seiner Argumente zugleich auch auf die Stellungnahmen der anderen Autoren.

1) **Das Argument des „strahlend weißen Gewandes“**. – Wir müssen hier beide Worte des Ausdrucks in Mk 16,5 (*stolē leukē*) prüfen.

a) Obwohl *G. Kittel* in seinem neutestamentlichen theologischen Wörterbuch²⁰ selber die Meinung vertritt, dass „sein weißes Gewand den Engel im Grab als himmlisches Wesen kennzeichnet“, trotzdem stellt er sachlich fest, dass *stolē* im Neuen Testament im Allgemeinen eine (lange) „Oberbekleidung“ bedeutet, und obwohl sie an Stelle des gebräuchlichen *himation* meistens dann verwendet wird, wenn man das Gewand besonders betonen will, „der Wortgebrauch fließend ist“.²¹

Wie „fließend“ dieser Wortgebrauch des Neuen Testaments ist, zeigt nichts besser, als dass gerade in dem hier untersuchten Text die drei synoptischen Evangelien drei verschiedene Ausdrücke zur Beschreibung des jungen Mannes verwenden: Mk 16,5: *stolē*, Mt 28,3: *endüma*, Lk 24,4: *esthēs*. Das Wort *stolē* kann also *keinerlei Schlussfolgerung auf das Engel-sein des „jungen Mannes“ begründen!*

Bestätigt wird dies durch das theologische Begriffslexikon von *L. Coenen*²², nach dem im Neuen Testament die gebräuchlichen Bezeichnungen für „Gewand, Oberbekleidung“ *himation* und *endüma* sind, *esthēs* bedeutet ein besonders wertvolles, z. B. leuchtend weißes Gewand, und *stolē* ein Gewand, das seinen Träger auszeichnet oder einfach nur von den anderen unterscheidet: in Mk 12,35 und Lk 20,46 das „lange Gewand“ der Schriftgelehrten, im Buch der Offenbarung mit dem Attribut „weiß“ die Bekleidung der Märtyrer (6,11; 7,9.13).²³ Diese Stellen zeigen auch, dass *in keinem Fall von Engeln die Rede ist, es gibt also keinen Grund vorauszusetzen, dass „stolē“ in Mk 16,5 auf einen Engel hinweist*.

b) Seiner theologischen Auffassung entsprechend sieht *Kittel* auch im Attribut **leukos** (= weiß) einen Hinweis auf etwas Außergewöhnliches und schreibt: „Das Neue Testament erwähnt die weiße Farbe fast nur in eschatologischen und apokalyptischen Zusammenhängen, also als eine himmlische Farbe... Es kann also an den betreffenden Stellen von weißen Kleidern in dem Sinn die Rede sein, dass man sie allein schon für ausreichende Hinweise auf himmlische Wesen zu halten hat.“²⁴

¹⁷ Bauer, W., Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT, Berlin-New York 1988, 1081.

¹⁸ Balz, H. – Schneider, G., Exegetisches Wörterbuch zum NT, Stuttgart-Berlin-Köln 1983, II 1128.

¹⁹ Mt 19,20-22: der reiche junge Mann; Lk 7,14: der junge Mann von Nain; Apg 5,10: die jungen Männer, die Hananias und Saphira begraben; Apg 23,18.22: der Sohn der Schwester des Paulus; 1Joh 2, 13: „Ich schreibe euch, ihr jungen Männer...“

²⁰ Kittel, G., Theologisches Wörterbuch zum NT, Stuttgart-Berlin-Köln 1973, VII 687-692.

²¹ Im Buch der Offenbarung z. B. wechseln sich *stolē* und *himation* ab, und Lukas seinerseits bevorzugt *esthēs* gegenüber *stolē*, wenn von einem hervorragenden Kleidungsstück, wie vom „leuchtend weißen Gewand“ die Rede ist (vgl. Lk 24,4 und Apg 1,10 mit Mk 16,5).

²² Coenen, L., Theologisches Begriffslexikon zum NT, Wuppertal 1971, I 79.

²³ Hier finden wir auch den gleichen Ausdruck „herumwerfen, auf sich werfen“ wie in Mk 14,51-52 und 16,5.

²⁴ Kittel, G., a.a.O., IV 252-256.

Diese Feststellung von *Kittel* erweist sich aber als außerordentlich irreführend, wenn man das Vorkommen des Ausdrucks im Neuen Testament tatsächlich überprüft. Dabei stellt sich nämlich heraus, dass *leukos* (die Parallelstellen nicht gerechnet) im NT 20-mal vorkommt, davon 15-mal (!) im Buch der Offenbarung, aber auch dort bezieht es sich nur in einem eigenartigen Sinn auf „himmlische Wesen“, nämlich auf erhöhte Menschen, vor allem auf Märtyrer, und nur ein einziges Mal auf ein wirklich himmlisches Wesen, „einem Menschensohn ähnlich“ (1,14)²⁵. Von den restlichen fünf Vorkommen, vor allem in den Evangelien, sind drei theologisch sehr problematisch (Mk 9,3; 16,5; Apg 1,10) und zwei beziehen sich auf die Haare eines Menschen (Mt 5,36) bzw. auf Getreidefelder (Joh 4,35). *Kittel* hat also im besten Fall *höchstens bezüglich des Buches der Offenbarung recht, aber eigentlich auch dort nicht*.

Im Übrigen schreibt er auch selber, dass *leukos* meistens verschiedene Abstufungen dieser Farbe bedeutet, von weiß über grau getöntes weiß und weißliches grau bis zu ganz grau.²⁶ Wenn wir noch den Hinweis von *Karl Herbst* hinzufügen²⁷, dass „weiß“ bei Markus vermutlich so viel bedeutet, dass die Kleidung des Mannes nach verbreitetem jüdischen Brauch „weiß“, d. h. *nicht gefärbt* war, denn der gefärbte oder gestreifte Stoff teurer war, und erst die Szene apokalyptisch schmückende Matthäus machte aus dem einfachen, billigen weiß ein „weiß wie Schnee“ (28,3), dann wird es *vollkommen unverständlich, warum die hier erwähnte weiße Farbe „die Vorstellung vom Strahlen und Blenden erwecken“ und auf eine „mit Gewissheit überirdische Gestalt“ (D. Lührmann) oder auf einen „himmlischen Boten“ (R. Pesch) hinweisen sollte*.

2) **Das Argument des „Sitzens zur Rechten“.** – Wie wir am Anfang gesehen haben, ist dies nicht nur für *Schnellbacher*, sondern auch für *Ernst* ein wichtiges Argument und trägt nach seiner Meinung „die Verheißung der Seligkeit“.

Nun, es bedarf nicht allzu viel archäologischer Forschung um einzusehen: es ist überflüssig und unbegründet, aus einer solchen einfachen, alltäglichen Ortsbezeichnung weitgehende theologische Konsequenzen zu ziehen. Mit einem Hinweis auf den bis heute bedeutendsten Palästina-Forscher *G. Dalman*²⁸ beschreibt nämlich *W. Bulst* die damaligen Bestattungsbräuche und Grabesformen ausführlich²⁹, und daraus ist ersichtlich, dass die in Felsen gehauenen Gräber, wie auch das Grab Jesu wohl war, im Allgemeinen aus zwei Teilen bestanden: zuerst kam ein kleiner Vorraum, dann in einer etwa 2x2x2 Meter großen Grabkammer befand sich *rechts* auf einer ca. 60 cm breiten Felsbank das eigentliche Grab, eine in den Fels geschnittene Mulde (oben meistens mit einem Gewölbe), in die der Leichnam gelegt wurde. Deswegen konnte man vom Eingang gesehen auch nirgendwo anders im Grab sitzen als *zur rechten Seite*. Die Bemerkung ist also selbstverständlich und *es vermittelt keinerlei theologische Botschaft*, dass der junge Mann unserer Geschichte „zur Rechten saß“. (Bestätigt wird dies auch durch die Ausführungen von *W. Bösen*.³⁰)

3) **Das Argument des „Erschreckens der Frauen“.** – Mit diesem Argument operieren, wie wir gesehen haben, nicht nur *Schnellbacher* und *Lührmann*, sondern auch *Ernst* mit der Behauptung, dass die Reaktion der erschreckten Frauen uns den übernatürlichen Ursprung des jungen Mannes erahnen lässt. Es gibt nun zwei Bemerkungen, die auf die Reaktion der Frauen verweisen. In 16,6 ermutigt sie der junge Mann: „Erschreckt nicht!“ (*ekthambeisthai*), und in 16,8 steht der Kommentar des Evangelisten: „Schrecken“ (*tromos*) und „Entsetzen“ (*ekstasis*) hatte sie gepackt, und „sie fürchteten sich“ (*phobeisthai*). Schauen wir uns diese vier Ausdrücke an!

a) Das Verb „erschrecken, entsetzt sein“ (*ekthambeisthai*) ist nur bei Markus zu finden, und außer in 16,5 nur noch zweimal: in 9,15 beschreibt es die Wirkung Jesu auf das Volk, als er vom Berg der Verklärung kommt³¹, und in 14,33 seine Furcht und Angst im Garten Getsemani angesichts der auf ihn zukommenden Leiden. Das erste Vorkommen könnte gerade noch Anlass zu Spekulationen

²⁵ Sonst begegnen wir ihm auch als Beifügung von Pferd, Wolke und Thron.

²⁶ *Kittel*, G., a.a.O., IV 247-248.

²⁷ *Herbst*, K., *Der wirkliche Jesus*, Olten 1988, 230.

²⁸ *Dalman*, G., *Orte und Wege Jesu*, Gütersloh 1921

²⁹ *Bulst*, W., *Das Grabtuch von Turin*, Karlsruhe 1978, 89-104.

³⁰ *Bösen*, W., *Der letzte Tag des Jesus von Nazaret*, Freiburg 1994, 334-336.

³¹ Dies ist mit der Wirkung vergleichbar, die Mose auf das Volk hatte, als er vom Berg Sinai herunterkam (Ex 34,29-35).

geben, aber das zweite *drückt eine vollkommen normale menschliche Reaktion aus*. Wir haben also auch in 16,5 keinen Grund, irgendeine übernatürliche Quelle des Erschreckens vorauszusetzen³², allein schon deshalb nicht, weil die Situation selbst das Erschrecken der Frauen genügend erklärt: sie haben damit gerechnet, im Grab den Leichnam Jesu zu finden, und statt dessen werden sie von einem lebenden jungen Mann angesprochen. Was ist das Besondere an ihrem erschrecken?

b) „*Zittern, Furcht, Schrecken*“ (*tromos*) kommt selbständig in NT nur hier vor, mehrmals jedoch mit dem Wort „Furcht“ (*phobos*) verbunden, aber nur bei Paulus. Das „*Entsetzen, Außer-sich-sein*“ (*ekstasis*) kommt neben 16,8 noch einmal bei Markus³³ und einmal bei Lukas³⁴ vor. Diese Vorkommen beziehen sich auf *außerordentliche, aber in keiner Weise jenseitige Phänomene*. Das Gleiche können wir über das fragliche Wort in 16,8 sagen: Die Frauen kamen zum Grab, um ihrem Meister die letzte Ehre zu erweisen, die in der Eile vor dem Sabbat unterblieb; und jetzt sehen sie, dass er nicht dort ist, wo man ihn hingelegt hat (Mk 15,47), und von einem leibhaft erscheinenden jungen Mann hören, dass derjenige, den sie suchen, der gekreuzigt wurde, lebt! Es ist nichts natürlicher, als dass sie vor Aufregung „zittern“ und vor Freude „außer sich sind“.³⁵

c) Der Gebrauch des Verbs „*sich fürchten*“ (*phobeisthai*) ist in den Evangelien einheitlich. Es kommt außer drei Ausnahmen (Jn 9,22; 12,15; 19,8) nur bei den Synoptikern vor, und abgesehen von den wenigen Erwähnungen der „Furcht Gottes“ (z. B. Lk 1,50; 18,2.4; 23,40) bezeichnet es typisch *die Furcht vor solchen Menschen*, die jemandem schaden können wie Herodes, bzw. die Furcht der Hohenpriester, Schriftgelehrten und Pharisäer vor dem Volk (Mt 14,5; 21,26.46; Lk 22,2), die Furcht der Eltern des blind Geborenen vor den jüdischen Führern (Joh 9,22), die Furcht der Jünger Jesu vor ihren potentiellen Mördern (Mt 10,26). Damit im Einklang ist auch der Gebrauch des Substantivs „Furcht“ (*phobos*): außer der stereotypen Beschreibung der Wirkung von Wundern bei Lukas (5,26; 7,16; 8,37) findet es sich nur bei Johannes, ohne Ausnahme im Sinn der „Furcht vor den Juden“, d. h. *auf eine Lebensgefahr bezogen* (7,13; 19,38; 20,19). – Es liegt ganz nahe, dass das Wort auch in Mk 16,8 die gleiche Bedeutung hat: *Welchen anderen realen Grund könnte die Furcht der Frauen gehabt haben, als dass die Juden und die römischen Behörden die Treibjagd gegen Jesus aufnehmen, wenn bekannt wird, dass er wirklich lebt (im weltlichen, wirklichen, physikalischen Sinn)?*³⁶ Was hätte Herodes oder Pilatus einem transzendenten Wesen, das nach Belieben erscheinen oder verschwinden kann, anhaben können?

Das bisher gesagte **zusammenfassend** können wir sagen: **kein Argument der modernen Exegeten ist stichhaltig dafür, dass der junge Mann einen Engel oder ein himmlisches Wesen bezeichnet**, denn die Worte „junger Mann“, „weiß“, „Gewand“, „zur Rechten sitzen“, „erschrecken“, „zittern“, „außer sich sein“, „sich fürchten“ weisen alle auf eine *natürliche menschliche Person und auf menschliche Reaktionen hin*, und auch im Rahmen des Evangeliums bietet keines einen triftigen Grund anzunehmen, dass wir in Mk 16,5 eine „Epiphanie“ (*D. Lührmann*) oder „Engel-Epiphanie“ (*R. Pesch*), im jungen Mann eine „überirdische Gestalt“ (*D. Lührmann*), ein „himmlisches Wesen“ (*G. Kittel*) zu sehen haben, und in den Reaktionen der Frauen irgend etwas finden, was auf einen „übernatürlichen Ursprung“ (*J. Ernst*) hinweist.

Wenn aber mit gutem Grund behauptet werden kann, dass in beiden Episoden von der gleichen und natürlichen Person die Rede ist, bleibt noch eine Frage zu stellen: **Wer könnte dieser tatsächlich existierende aber (für uns) namenlose rätselhafte junge Mann gewesen sein?**

Zur konkreten Bestimmung des jungen Mannes machen wir keinen Vorschlag, aber vielleicht ist es gar nicht so wichtig, wer es war und wie er hieß, wichtiger ist *seine Funktion*.

³² In diesem Punkt müssen wir also auch die Ansicht von W. Schenk korrigieren, der hinter dem Erschrecken der Frauen eine transzendente Ursache voraussetzt und vermutet, dass dieser Kunstgriff des Markus dazu dient, den jungen Mann zum Engel zu stilisieren.

³³ Es beschreibt die Wirkung der Heilung der sterbenskranken Tochter des Jairus auf die Anwesenden (5,42).

³⁴ Es wird ausgelöst durch die Heilung eines Gelähmten (5,26).

³⁵ Herbst, K., a.a.O., 232.

³⁶ Herbst, K., a.a.O., 233.

Was seine Funktion *in der ersten Episode* (14,51-52) betrifft, dazu machte *M. Dibelius* eine interessante Ausführung, wonach die Anonymität des jungen Mannes nur bedeuten kann, dass die Leser³⁷ wussten, von wem die Rede ist. Das Schweigen der späteren Berichtersteller Matthäus und Lukas zeigt, dass das Subjekt dieses Erlebnisses für sie nicht mehr von Interesse war. So ist dann diese Episode im Markusevangelium um ihrer selbst willen vorhanden: der junge Mann gelangte in die Passionsgeschichte, obwohl er weder ein Held noch ein Heiliger war. Dies erlaubt nur eine einzige Folgerung: der junge Mann war derjenige, der den Schreiber „aus erster Hand“ informiert hat, und die Episode weist auf einen *Augenzeugen* der Verhaftung Jesu hin³⁸!

Was seine Funktion *in der zweiten Episode* betrifft, lohnt es sich Folgendes zu bedenken: Wenn die Auferstehung Jesu wirklich jenes Wunder bedeutet hätte, das sie nach dem allgemeinen Glauben der Kirche bedeutet, wäre im Grab gar kein junger Mann gesessen, höchstens ein oder mehrere Engel (vgl. Joh 20,12), wenn Engel überhaupt sitzen können, wenn man sie sehen und sich mit ihnen aramäisch unterhalten kann. Wenn aber so etwas nicht geschehen ist und der junge Mann eine natürliche menschliche Person war, dann müssen wir annehmen, dass hier natürliche Vorgänge abgelaufen sind.

In diesem Fall könnte der junge Mann mit jemandem oder jemanden (mit Josef aus Arimathäa und Nikodemus, vielleicht mit einigen Dienern) zum Grab gekommen sein, noch bevor die Frauen dort angekommen waren. Sie konnten das Grab öffnen, und konnten eintretend – gewiss auch selber bestürzt – sehen, dass Jesus (entgegen jeder Wahrscheinlichkeit und gesunde Erwartung) lebte. Die anderen konnten dann Jesus in ein sicheres Versteck bringen, *den jungen Mann aber ließen sie zurück, damit er die Frauen, wenn sie ankommen, über die Ereignisse informieren kann.*

Als diese ankommen, verhält sich der junge Mann vollkommen normal: Zuerst ermuntert er sie nicht zu erschrecken, was durchaus zu erwarten war, wenn jemand in einer Grabkammer statt einem Leichnam einem lebenden Menschen begegnet. Nachher vergewissert er sich, dass wirklich die Erwarteten da sind: „Ihr sucht Jesus von Nazaret, den Gekreuzigten?“ Dann führt er seinen Auftrag zur Weitergabe der Mitteilung aus: „Er ist zu sich gekommen. Er ist nicht hier. Seht, da ist die Stelle, wo man ihn hingelegt hatte!“ Schließlich gibt er noch eine Anweisung des zu sich gekommenen Jesus weiter, dass die Jünger unter der Führung des Petrus nach Galiläa zurückkehren sollen, wo sie ihn – nachdem er auch selber hingekommen ist – sehen werden.³⁹ (Josef aus Arimathäa oder sonst jemand konnte den Jüngern kaum eine solche Anweisung geben.)

Mehr zu wissen ist uns auch nicht wichtig. Wir können höchstens noch die Frage aufwerfen, ob es wirklich eine so unbedeutende Einzelfrage ist, dass in beiden Episoden der gleiche junge Mann auftritt, und wer es gewesen sein kann.

Übersetzung aus dem Ungarischen: Peter Sardy

³⁷ Nicht die Leser des Markus, sondern wahrscheinlich die Leser jenes ersten Berichts, den wir mit *W. Schenk* „vor-markinische Schicht“ nennen könnten.

³⁸ Dibelius, M., Das historische Problem der Leidensgeschichte, in: ZNW 30 (1931), 193-201.

³⁹ Vgl. Anm. 1019-1020 in meinem Kommentar zum Markus-Evangelium.